



ПАНОРАМА
МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Год Германии в России



МЕТОД ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ДЕДУКЦИИ
В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Е. В. ФАЛЁВ

Понятие «дедукция», прямо отсылающее к Канту и его «Критике чистого разума», не употребляется Хайдеггером применительно к его собственным размышлениям. Тем не менее, я считаю, что именно такое определение наиболее точно характеризует производимый Хайдеггером анализ базовых категорий человеческого существования в работах периода, предшествовавшего публикации «Бытия и времени», а именно в 1923 – 1927 гг.

Понятие «дедукция» употребляется здесь в кантовском смысле, заданном им во втором издании «Критики чистого разума», в разных местах которого Кант упоминает три различных дедукции: эмпирическую, метафизическую и трансцендентальную; при этом они не сводятся им в единую классификацию. Эмпирическая дедукция, собственно, не является частью критического метода, ее мы оставляем в стороне. Метафизическая дедукция категорий и метафизическое истолкование пространства и времени не упоминается Кантом ни в первом издании «Критики чистого разума», ни в «Пролегоменах», а появляется только во втором издании первой «Критики». Отличие метафизической дедукции от трансцендентальной у Канта является довольно условным. Метафизическая дедукция выявляет в категориях рассудка и формах чувственности априорные структуры предметов возможного опыта, а трансцендентальная дедукция рассматривает вопрос *права* этих категорий применяться к объектам. Но, при более глубоком рассмотрении, уже в метафизической дедукции для того, чтобы выделить те или иные категории или формы чувственности как априорные, мы должны исходить из некоторых оснований. Кантовская ссылка здесь на категории и правила формальной логики не казалась убедительной даже его последователям в XIX в., неокантианцам. Основания, задействованные в метафизической дедукции, сами уже являются трансцендентальными, и трансцендентальная дедукция лишь явно формулирует и анализирует эти основания. Таким образом, метафизическую дедукцию можно рассматривать как первую

ступень дедукции трансцендентальной. Именно в таком расширенном смысле, объединяющем метафизическую и трансцендентальную дедукции, и будет кантовское понятие «дедукция» применяться для интерпретации хайдеггеровской экзистенциальной аналитики.

Сближение исходной точки и метода хайдеггеровского анализа экзистенции с кантовским критицизмом производит также, например, В.И. Молчанов в работе 1988 г.: «При всех отличиях, перечисление которых мы опускаем, в основе хайдеггеровской постановки вопроса о бытии лежит кантовская схема критики, точнее, один из основных ее моментов: для понятий, претендующих на познавательную ценность, всегда должно быть указано применение в опыте»¹. Я согласен с этим и считаю также, что «экзистенциальный анализ» Хайдеггера периода «Бытия и времени» сопоставим с «трансцендентальной дедукцией» в критической философии Канта по значению и по методу. Я провожу это сближение еще дальше и считаю, что Хайдеггер, как до него Кант, а также и Гуссерль, ставит задачу выявить необходимые структуры нашего опыта. У Канта это будет называться «трансцендентальные начала нашего познания», у Гуссерля — «феноменологическое априори», у Хайдеггера — «система экзистенциалов Dasein». При этом сам опыт берется как данность, как отправной пункт для анализа. Выявление необходимых форм, или глубинных структур опыта должно не только помочь нам лучше понять сам опыт и полнее овладеть им, но и открыть нам *по ту сторону* опыта нечто, что захваченность внешней стороной опыта скрывает от нас. В этом Кант, Гуссерль и Хайдеггер схожи, но в качестве «образцового» опыта Кант берет, прежде всего, научный опыт, Гуссерль — опыт восприятия, а Хайдеггер — опыт повседневной жизни человека в мире. Это различие, конечно, не случайно, и оно также обуславливает направление анализа и получаемые результаты.

Хотя в 1921 — 1923 гг. Хайдеггер еще использовал понятие «категория» в анализе Присутствия, в «Бытии и времени» он противопоставляет «экзистенциалы» и «категории»: «Поскольку они определяются из экзистенциальности, мы называем бытийные черты присутствия экзистенциалами. Их надо четко отделять от бытийных определений неприсутствиеразмерного сущего, которые мы именуем категориями»². Таким образом, теперь «категории» Хайдеггер находит только в метафизике, где они препятствуют постижению бытийного расположения сущего, и в основанной на метафизике науке, занимающейся наличным сущим.

Сейчас метод дедукции прочно ассоциируется с «Трансцендентальной аналитикой» «Критики чистого разума» Канта, но на самом деле аналогичную задачу ставили некоторые философы и до Канта³.

Философия исследует природу нашего опыта мира и обнаруживает, каждый раз заново, условный, относительный, феноменальный характер всего опыта. Это исследование вполне можно назвать

«критикой опыта», в кантовском смысле «критики» как поиска права и основания. Далее, эта критика ведет к осознанию безусловных, ноуменальных оснований, порождающих (конституирующих) все явления нашего опыта. Анализ способов и необходимых форм этого порождения — это и есть «дедукция» в самом широком смысле.

Я согласен с теми, кто утверждает, что идеальная сущность философии отражена Платоном в знаменитом «образе пещеры». Тогда в нем также должна присутствовать и идея «дедукции», и ее действительно можно здесь увидеть. Так, один из узников вдруг осознает, что все, признававшееся им прежде за реальность, на самом деле есть лишь тени, т.е. проекции и отражения иной, более глубокой реальности. «Дедукция» — это и есть обосновывающее выведение базовых категорий нашего опыта из неких глубинных, или, на языке Канта, трансцендентальных, оснований. «Пространство», «время», «субстанция» («вещь») и «причинность» — вот базовые категории⁴, которые прежде всего нуждаются в такой дедукции. Как еще иначе может философия обратить взгляд человека от условной, виртуальной действительности чувственной очевидности, к реальности Духа, если не показав, как основные черты этой реальности порождаются путем соединенного действия нескольких условий? Если развить платоновский образ пещеры — человек, обретший свободу перемещения, мог бы взять один из тех предметов, тени которых узники принимают за реальность, показать его своим собратям-узникам и продемонстрировать, как этот предмет отбрасывает именно такие тени.

Моя рабочая гипотеза состоит в том, что критика опыта действительно составляет сущность философии, и тогда я должен предполагать, что в истории философии уже существовало немало различных вариантов дедукции базовых категорий опыта. И, на мой взгляд, это действительно так. Здесь к «категориям» я буду относить также, и даже в первую очередь, *пространство* и *время*. Хотя Кант возражал против того, чтобы считать пространство и время «понятиями», уже неокантианцы (Коген) показали, что более последовательно, с точки зрения трансцендентального метода самого Канта, считать эти «формы чувственности» именно категориями рассудка.

В следующей статье мы рассмотрим вариант дедукции, развитый в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, в его «экзистенциальной аналитике» повседневного существования *Dasein*. Мне кажется, вполне естественно будет назвать этот вариант дедукции *экзистенциальной дедукцией*. В рамках одной статьи можно будет рассмотреть в качестве первого примера дедукцию одной, но важнейшей категории человеческого существования — *пространство*.

Хайдеггер близок Гуссерлю в том, что усматривает основание всей предметности (у Хайдеггера — «вещности») нашего опыта в *Присутствии* кого-то, для кого только этот опыт и имеет значение. У Гуссерля

таким «некто» оказывалось трансцендентальное Эго, субъект как источник «чистого», совершенно незаинтересованного внимания. Беря этого полагаемого «чистым» субъекта в качестве основания, Гуссерль выводил из него в рамках «конститутивной проблематики» основные структуры нашего опыта.

Хайдеггер также ставит вопрос о глубочайшем «*Кто*» существования в направлении, довольно близком Гуссерлю и всей традиции трансцендентальной философии, восходящей на Западе к Платону, а на Востоке – к Упанишадам, вопрос об «истинном Я», о *tiefste Selbst*, «глубочайшей самости» человека. Ведь, чтобы в экзистенции «выступить вовне (из себя)», должен быть некто, кто до этого уже «стоял внутри (в себе)».

Хайдеггер воспринимает у Гуссерля основную идею Присутствия, что и выражается в его использовании термина *Dasein*⁵, но вопрос о его природе рассматривает более придирчиво и кропотливо. Чистый трансцендентальный субъект не устраивает Хайдеггера по трем причинам:

во-первых, принятие такого «чистого субъекта» нарушает фундаментальный феноменологический принцип беспредпосылочности: мы вынуждены «брать» человека не в том виде, как он нам дан, а в некоторой искусственной «позе», которая к тому же никогда не может быть вполне искренней, – в модусе абсолютной незаинтересованности;

во-вторых, что еще более важно, такой чистый субъект, даже если бы он был возможен, ничего не давал бы для объяснения структур нашего опыта; существуя совершенно отдельно от всякого реального опыта, он остается «стерильным» и потому ничего не может породить;

в-третьих, понятие чистого субъекта является внутренне противоречивым: если бы субъект был абсолютно незаинтересованным в объекте, он не имел бы никаких оснований для выделения данного объекта на фоне всех прочих объектов; тем самым интенциональный акт как таковой был бы невозможен.

Гуссерль иногда говорит о «чисто теоретическом» интересе, который допустим для чистого субъекта, в отличие от интереса практического. Но что такое этот «теоретический» интерес, лишенный всякого «дела», если не голое *любопытство*? Линия Гуссерля в понимании природы субъекта и его исходного познавательного отношения к предмету восходит напрямую к Аристотелю с его τὸ θαυμάζειν, удивлением: «Ибо вследствие удивления люди и теперь и впервые начали философствовать»⁶.

По Хайдеггеру, подобный «теоретический» интерес есть не что иное, как *праздное любопытство*. Нельзя отрицать, что такое любопытство свойственно человеку, как, впрочем, и многим животным.

Но возводить праздное любопытство в ранг исходной познавательной установки и превращать человека в «животное любопытствующее», по Хайдеггеру, никак не уместно. Праздное любопытство — вовсе не исходный, но очень производный и вторичный модус познавательного отношения человека к сущему, ибо любопытство лишь при поверхностном анализе может казаться свободным от практического интереса. У реального любопытства множество модусов, но ни один из них не обходится без полной вовлеченности субъекта в ситуацию, в которой недостаток знания, т.е. опыта, переживается как нечто беспокоящее, или, в терминах Хайдеггера, некое «не по себе». Величайшие открытия во всех теоретических науках были сделаны отнюдь не отстраненными «чистыми субъектами», но реальными людьми, которые были полностью вовлечены в ситуацию познания, оживляли ее, наполняя временем своей жизни, горением своей души и очень часто самоотверженностью и самопожертвованием.

Но представим себе этого идеального «отстраненного субъекта», подобного Пуруше того йогина, который уже достиг освобождения. Самый отстраненный и незаинтересованный его взгляд уже должен быть направлен на *нечто*, т.е. выделить это нечто из всего остального фона. Но для этого уже должно быть некое — пусть бесконечно малое — основание в виде предпочтения, оказываемого некой части феноменального поля в противовес всему остальному полю. А это предпочтение означает обязательно некую реальную силу, привлекающую субъекта именно к этому «нечто». Эту силу в ее проявлениях мы называем: потребность, интерес, захваченность, а также забота и любовь. Любое из этих проявлений лишает субъект его «чистоты» и показывает его всегда уже а priori вовлеченным в некую жизненную ситуацию, лишь на фоне которой любой акт познания и становится возможным.

Если же, после Канта и неокантианства, мы понимаем «субъект» исключительно как «познающий», то «чистый субъект» — противоречие в определении, поскольку познание всегда предполагает экзистенциальную вовлеченность познающего. Именно эта вовлеченность производит феномен *Присутствия* познающего «при» познаваемом.

Но какую форму вовлеченности, соответственно, Присутствия, можно считать исходной, первичной и выражающей собственную природу познающего? Прагматисты отвечают однозначно — потребность, тот же ответ дают и марксисты, и Бергсон, делая акцент на различных потребностях, личных, социальных или биологических. Если эта форма вовлеченности является исходной, то что мы можем сказать о таком Присутствии? Это в любом случае потребитель — либо пассивный и ожидающий благ от могущественной внешней силы, будь то Бог или социум, либо активный хищник, захватывающий блага силой и хитростью. Такой подход соответствует и самосознанию,

и практике огромного большинства человечества, но это не может быть решающим аргументом для философа. Само разнообразие потребностей, предлагаемых в качестве первичных, свидетельствует против такого понимания Присутствия. Каждая из этих трактовок основана на том или ином концептуальном представлении о человеке, и это представление имеет значение лишь в рамках той теории, к которой принадлежит. Хайдеггер называет это «онтическим» уровнем постижения природы человека, в основе которого всегда уже лежит скрытое онтологическое пред-схватывание.

Хайдеггер уже в период «Бытия и времени» пытается достичь и выразить в слове некое беспонятийное онтологическое постижение Присутствия. Он не называет это, как Бергсон и Лосский, «интуицией», но «схватыванием бытийного расположения» Присутствия. И в таком схватывании он открывает, что Присутствие, уделяя внимание и наделяя значимостью, скорее дает, чем берет⁷. Познавательное отношение к вещи вообще не является первичным, оно всегда встроено в ситуацию деятельного практического освоения вещного мира. Такую деятельную практическую вовлеченность мы называем «Заботой». Для нее «освоение» не означает «присвоение» и «отъем» у дремлющего во тьме мира. Освещение вниманием-заботой впервые только и вводит вещь как вещь в круг Присутствия, именование вещи дарует ей устойчивую сущность, а прикосновение натруженных рук включает вещь в контекст «мира» и наполняет светящимся изнутри теплым смыслом. Такое Присутствие будет не потребителем, но творцом и хранителем в отношении своего мира.

«Присутствие» (Da-sein) обычно понимается как еще один новый способ именованья человека, которого, по словам Демокрита, «мы все знаем». Читатели философских текстов привыкли к тому, что философы придираются к словам и именам обыденного языка и заменяют их чем-то другим. Но исходный опыт мира у философа тот же, что и у обычного человека, поэтому мы просто берем на заметку, что у этого философа данное слово означает то же, что и такое-то слово обычного языка. Например, декартовский «субъект» — то же, что «человек», а платоновская «идея» — то же, что «мысль». Более того, эти философские понятия усваиваются обыденным языком как более «глубокие» обозначения того же самого, и так появились выражения типа «подозрительный субъект» и «у меня появилась идея». И лишь историки философии тщетно твердят, что «субъект» и «идея», как и множество других философских понятий, имеют совершенно особый смысл, нередуцируемый к любым представлениям обыденного опыта. Хайдеггеровское Dasein, по-видимому, ожидает подобная судьба сведения к обыденному представлению о «человеке». Но сам Хайдеггер именно против этого серьезно возражал.

«Присутствовать» могут с равным правом как человек, так и вещь. Человек не является исключительным «обладателем» Присутствия, к которому он может допускать или не допускать вещи. Присутствие — это непространственная смысловая область, которая позволяет и вещи, и человеку быть «присутствующими», и вообще «быть». После Поворота Хайдеггер назовет эту область «Событием» (Ereignis) и будет говорить о «двойственности Присутствия и присутствующего сущего». И все же верно — и до, и после Поворота, — что именно человек находится в особом отношении к Присутствию, поскольку лишь он способен «вопросить о бытии». Это значит, что лишь человек способен становиться в точку Присутствия (или, по крайней мере, стремиться к этому), способен спрашивать от его имени и «давать ему слово». Поэтому, когда в экзистенциальной аналитике идет речь о характере Присутствия, о способах вхождения его в мир, это имеет прямое отношение к человеку, но не как описание его наличной природы или характера, а как задача, лишь подлежащая решению. Как говорили неокантианцы, «субъект не дан, а задан» (как задача), также и у Хайдеггера (как позже у Сартра) человек — это «набросок» (проект, Entwurf) самого себя.

Итак, экзистенциальная дедукция у Хайдеггера состоит в том, чтобы показать, каким именно образом Присутствие наделяет смыслом мир нашего опыта — повседневного и научного, и почему Присутствие расположено схватывать этот опыт именно в таких категориях, какие мы считаем объективно присущими миру, — прежде всего, пространство и время. В экзистенциальной аналитике Хайдеггера, до последних глав «Бытия и времени», основной характер Присутствия, или точнее, базовый экзистенциал Dasein, есть *Забота*, и потому перед ним встает задача показать, *как* основные формы нашего опыта мира проистекают из заботы. Лишь в последних параграфах «Бытия и времени» в изначальной *временности* Хайдеггер нащупывает более глубокое онтологическое основание всей системы экзистенциалов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. — М.: Высшая школа, 1988. С. 92.

² Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. С. 44; см. также: Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen, 1979. S. 44.

³ В недавно вышедшем исследовании В.Е. Семенова метод собственно *трансцендентальной* дедукции возводится к Платону, к его диалогу «Софист». Хотя я склоняюсь скорее к тому, что разновидностей дедукции существовало довольно много, но согласен с В. Семеновым в том, что сам метод дедукции может быть прослежен на протяжении всей истории философии: «Обоснование, или дедукция, фундаментальных категорий представляет для каждого философа базовую процедуру самооправдания, фундирования своего учения и подтверждения собственных метафизических намерений и целей» (Husserliana. — Den Haag, 1973. Bd. XVI. S. 210).

⁴ Понятие «категории» здесь следует понимать если не в кантовском, то в неокантианском смысле: множество категорий, и даже категориальных типов, считается открытым, и к этому множеству относятся также кантовские «априорные формы чувственности», пространство и время.

⁵ Термин *Dasein* у Хайдеггера принимает различные значения на разных этапах и уровнях анализа, но в рамках проблематики, рассматриваемой в данной статье, перевод «Присутствие» почти всегда является уместным, поэтому он используется на протяжении большей части статьи. В тех же случаях, когда для передачи мысли Хайдеггера этого русского термина недостаточно, мы оставляем немецкое *Dasein* без перевода.

⁶ *Аристотель*. Метафизика. А 2 982b12.

⁷ О внимании как сущности Присутствия Хайдеггер писал уже после Поворота в «Цолликонерских семинарах».

Аннотация

В статье обосновывается применение к методу фундаментальной онтологии М. Хайдеггера обозначения «экзистенциальная дедукция», которое позволяет рассмотреть эту онтологию в сравнении с другими вариантами дедукции, имевшимися в истории философии. Также рассматриваются основные черты хайдеггеровского экзистенциального анализа Присутствия, отношения экзистенциального фундирования и главное основание дедукции – Забота.

Ключевые слова: Хайдеггер, экзистенциальная дедукция, фундаментальная онтология, Забота, Присутствие, пространство, время.

Summary

In this article the author argues for interpreting the method of Heidegger's fundamental ontology as «existential deduction». This title allows considering this ontology in comparison with other versions of deduction in the history of philosophy. The article also treats on the basic principles of Heidegger's existential analysis of *Dasein*, relations of existential grounding and its main fundament, *die Sorge*.

Keywords: Heidegger, existential deduction, fundamental ontology, care, presence, space, time.